

Sous la direction de
Claude JAMART
Vanni DELLA GIUSTINA

LE CORPS ET L'ECRITURE

Préface de Maurice SIMONS

L'Harmattan
5-7, rue de l'École Polytechnique
75005 Paris - FRANCE

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9

Voir ? écrire ?
Mystique baroque et expérience de soi

Carl HAVELANGE

*"N'apprends qu'avec réserve.
Toute une vie ne suffit pas pour désapprendre, ce que naïf, soumis,
tu t'es laissé mettre dans la tête - innocent ! - sans songer aux
conséquences" (Henri Michaux, Poteaux d'angle, 1981).*

Il me paraît difficile de parler de littérature ou, plus généralement, d'écriture. Quelles frontières, quelles distinctions établir, qui ne soient pas, comme de tradition, fades découpages entre les genres, les styles, les époques ? Michel Leiris, en postface à *L'âge d'homme*, parlait de la littérature comme tauromachie, cherchant à atteindre ce qui, dans le geste d'écrire, à la fois expose au plus grand risque tout en requérant la plus grande rigueur esthétique ou formelle. Leiris, atrabilaire et mélancolique, comme il se doit, chez nous, des écrivains, savait en même temps et vivait douloureusement les limites de la comparaison. Le corps exposé de l'écrivain, le corps mis à nu et puis sauvé *in extremis*, semble n'être qu'un corps assumé, secondarisé pour les circonstances de l'écriture. En cas de malheur, l'éventration à laquelle l'écrivain est exposé est toujours plus ou moins curable. Il suffira peut-être de fermer le livre et que la bile noire de l'écrivain blessé produise son effet de guérison ambiguë.

La littérature comme tauromachie ? Quoi qu'il en soit de ses limites, la comparaison ou l'allégorie conserve de nombreux mérites. Pour dire, par exemple, qu'il n'y a de véritable littérature que risquée, exposée, dangereuse, nue, au bord de l'effondrement ou de l'accident - c'est-à-dire aux antipodes des innombrables niaiseries que, au nom d'un imaginaire de pacotille, nous vantent encarts publicitaires et autres salons du livre. Pour dire encore que là, dans la littérature, le corps est en jeu nécessairement, présent, absent, figuré, transfiguré, au principe

d'une expérience de soi et du monde que l'écriture a pour objet à la fois de traduire et de trahir. Pour dire que l'écriture est un mensonge heureux, une fiction véritable - comme l'habit du torero et le sang rouge et noir sur la peau du taureau. Pour dire enfin, et peut-être surtout, que l'écriture, forme et contenu indissociés, joue toujours d'un cadre historiquement déterminé, un cadre culturel et qui engage en effet toute l'expérience du sujet. On pourrait situer le geste d'écrire en fonction de la position qu'il occupe par rapport à ce cadre et dès lors identifier toute une série de parentés inédites. Parenté, par exemple, entre les écrivains dont l'objet a été de franchir, d'abolir ou de faire éclater les limites du cadre déterminant leur projet et leur désir d'écriture. Ainsi en a-t-il été de Beckett qui, au XXe siècle, dans le cadre historique de l'immanence et de la toute-puissance du sujet, a porté le plus loin cette expérience de la négation et de la conquête douloureuse de soi. Expérience de la transgression qui, plus que toute autre met le corps en jeu.

Écriture du sujet contemporain. Mais qu'en est-il dans le cadre historique de la transcendance et de la toute-puissance de Dieu ? Quatre siècles avant Beckett, un certain nombre d'écrivains, les grands représentants de la mystique baroque, ont également voulu sortir du cadre, c'est-à-dire, comme Beckett, franchir les limites de l'identité, celles de la vie et de la mort, et rencontrer *L'Innommable*. Pour eux, il s'agissait d'abord de "voir Dieu", accomplissement de la vie chrétienne, promis aux bienheureux en paradis. Une immense littérature théologique et spirituelle formulait les modalités et les conditions de cette vision. Je n'aurai évidemment pas ici l'occasion d'y faire allusion, sinon pour dire à quel point la vision béatifique - première des joies paradisiaques - fait frontière entre les conditions de la vie terrestre et celle de la vie glorieuse. On ne voit Dieu sur terre, en notre exil, qu'en énigme et par le médium de la foi. On le verra là-bas, en pays d'utopie, directement, en pleine lumière, sans que plus rien ne nous sépare de lui. Toute une anthropologie du regard, et donc du corps, se noue en cette opposition cardinale, figure et contre-figure de la vie terrestre en quoi se loge, d'une manière ou d'une autre, toute aspiration à l'être sous le régime historique de la transcendance. Voir Dieu, donc, s'y préparer du moins au cours de la vie terrestre et attendre que la mort nous délivre pour être enfin soumis, en pays d'altérité abolie, à l'incroyable condition de cette vision: "Sitost qu'il nous sera apparu en gloire", dit *l'ars moriendi*, l'un des plus importants

traités de spiritualité de l'époque moderne, "nous serons semblables à lui. Car nous le verrons ainsi qu'il est. Et convient noter, que les bienheureux verront Dieu en soi & Dieu en eux, & se verront en Dieu, ils verront Dieu en toutes les créatures, & toutes les créatures en Dieu"¹. Le texte est extraordinairement suggestif et situe d'emblée la tentation mystique dans un désir d'anticipation, une furieuse et sublime impatience qui cherche à sortir du cadre, à transgresser dès ici-bas les conditions de la vie terrestre. C'est au départ de ce texte donc, du cadre qu'il installe, que je voudrais explorer quelques-uns des traits de la littérature mystique qui me semblent entrer en profonde résonance avec le thème de ce colloque. Parce qu'il y est question du regard et du corps, un corps à la fois très proche et très lointain de celui que nous habitons aujourd'hui, et parce qu'il est question d'écrire, envers et contre tout, une expérience du monde et de soi qui semble irréductible à ce que les mots peuvent en dire.

Dans son autobiographie, oeuvre-clé de la mystique moderne, Thérèse d'Avila raconte qu'à l'âge de sept ans, accompagnée de son frère, elle s'enfuit de la maison paternelle. "*Nous prîmes le parti*", écrit-elle, "*de nous rendre, en demandant l'aumône pour l'amour de Dieu, au pays des Maures, dans l'espoir que l'on y ferait tomber nos têtes*". Les deux enfants se mettent en chemin mais, aperçus par leur oncle, ils sont bien vite ramenés chez eux. A ses parents qui l'interrogent sur les raisons de sa fuite, elle aurait répondu: "*Je suis partie parce que je veux voir Dieu et que, pour le voir, il faut mourir*"². Nourrie très jeune du récit de la vie des saints et des martyrs, Thérèse résume ainsi l'essentiel par un trait de son enfance. La mort comme principe de libération, le détachement, l'abandon du monde, l'oraison, la clôture - toutes les voies de l'initiation semblent s'ouvrir au désir de mourir et de voir.

On ne voit pas Dieu, on le devine. La foi se substitue à notre cécité, mais ne la guérit pas. La théologie rationnelle redit sans cesse que l'on

¹*L'art et science de bien vivre & bien mourir: contenant trois parties. La première traite des douze articles de foy, des dix commandemens de la Loy, des sept Sacremens de nostre mere sainte Eglise, & des béatitudes de Paradis. La seconde de plusieurs tentations desquelles le diable tente le Chrétien à la mort, & des peines du purgatoire. La tierce de l'advenement de l'antechrist, des quinze signes precedens le iugement general & des ioyes de Paradis. Le tout revëu & corrigé en plusieurs passages*, Louvain, de l'imprimerie de Jean Bogard, 1589, f 137 v.

²Thérèse D'AVILA, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1948, *Vie écrite par elle-même*, p.19 et *Avertissement*, p.7.

verra Dieu enfin face à face. Mais n'y-a-t'il pas moyen de le voir, de seulement l'apercevoir, dès maintenant ? A l'âge de sept ans, Thérèse voulait "mourir pour voir Dieu". Hélas, elle comprend qu'elle n'est pas destinée au martyr précoce et allègre. Comment faire, dès lors, pour résoudre cette tension terrible de la vie chrétienne ? La réponse thérésienne, et de tant d'autres en son temps - Pierre d'Alcantara, Jean de la Croix, Benoît de Canfield, Pierre de Bérulle, François de Sales, Jean-Joseph Surin, Marie de l'Incarnation, bien d'autres encore -, la réponse thérésienne ouvre, ou réouvre, dans l'Europe baroque et pré-classique, une voie somptueuse. Voie ancienne - elle est aux racines-mêmes de toute religion révélée - et renouvelée dans des conditions d'expérience sans cesse en devenir. A la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles, c'est-à-dire à la grande époque des ruptures et de la réforme catholique, elle retrouve une extrême vigueur. Cette voie donc est celle de la mystique, c'est-à-dire d'une *expérience* ascétique de Dieu qui, par son intensité, trouble la frontière commune entre l'ici et l'ailleurs, entre la vie et la mort. Voie terrible, dangereuse, excessive, magnifique, sombre et lumineuse, qui non seulement trouve à se vivre, mais encore à s'écrire, renouvelant ainsi une tradition de la parole mystique qui trouve chez un auteur comme le pseudo-Denys l'Aréopagite l'une de ses grandes sources d'inspiration. Une expérience et une écriture qui sortent du cadre: "*Puissions-nous pénétrer nous aussi*", écrivait le pseudo-Denys dans la Théologie mystique, "*dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière et, renonçant à toute vision et à toute connaissance, puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître celui qui est au-delà de toute vision et de toute connaissance! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance [...]*"³.

La parole mystique, nécessairement, est en creux. Elle cherche à énoncer ce qui ne peut l'être. Elle n'est pas légiférante, comme l'est la théologie rationnelle, mais elle est, elle-même, expérimentale, et se tient en équilibre toujours instable au bord de l'abîme. La théologie négative du Pseudo-Denys n'en est qu'une forme possible, lointaine, originaire, un modèle, peut-être; mais la parole mystique est, surtout, à chaque fois réinventée dans l'expérience des mots qui jaillissent pour aussitôt s'évanouir, des mots qui triomphent pour aussitôt se perdre. La parole mystique est incandescente, elle brûle d'un feu qui lui est propre, se brûle elle-même pour se nier alors qu'elle s'affirme. Elle se

³PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Oeuvres complètes*, édition par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Aubier Montaigne, 1943, p.180 (*Théologie mystique*, 1025 B).

nourrit, fût-elle parfois très savante, de ce qui échappe à toute science et qui transcende toute raison. Quelle que soit la relation qu'elle entretienne avec la science, avec la théologie rationnelle, elle en proclame l'étroitesse, l'insuffisance: on peut-être savant, dit-elle, et ne rien savoir, puisque savoir n'est pas savoir. Thérèse, le plus important des écrivains mystiques, excelle dans l'art de faire acte de soumission à la "science" tout en proclamant son caractère dérisoire. L'expérience de Dieu surpasse toute science de Dieu: "*En un instant, en effet, l'âme se trouve savante, elle découvre dans une lumière si claire des mystères si élevés, qu'il n'y a pas de théologien contre qui elle n'osât soutenir et défendre ces sublimes vérités*"⁴. Innombrables sont les notations de ce genre, dans toute l'œuvre de la sainte. Dira-t-on des folies ? Mais le projet mystique est lui-même la plus pure des folies: "*...qu'une personne comme moi veuille parler de sujets si relevés et faire comprendre quelque chose de ce dont il semble impossible, faute de termes, de donner la première idée, rien d'étonnant qu'elle dise des folies*"⁵. Fausse ingénuité! Parole de femme, ici, et revendiquée comme telle, contre la médiocrité de certains confesseurs et la froideur des théologiens, parole brûlante et folle qui s'illumine en même temps qu'elle se nie, comme la parole, elle aussi au féminin, de l'Épouse du Cantique. Folies ? Mais comment ne pas paraître fou, aux yeux du monde, lorsque le sujet est emporté aussi loin dans le trajet qui le mène à son origine ? Comment ne pas paraître fou lorsque, tout empli d'une jubilation sans borne, on cherche à témoigner et à dire ce qui échappe à toute parole ?

Expérience et folie contre science et raison. C'est un des lieux communs de la parole mystique. On le retrouve, chez tous, formulé de diverses manières. Thérèse garde pour elle l'ingénuité sans pareille d'une parole jaillissante et comme toujours virgine. Mais tous convergent en ce même lieu; tous, héritiers de la grande tradition germanique de l'ancêtrement du moi humain, opposent nécessairement la voie de la spéculation et celle de l'expérience qui conduit, seule, à la perfection de l'abnégation. En chemin, l'individu se dépouille de ses attaches corporelles, de la vie des sens, des mots et des opérations de l'entendement, il se dénude et fait face à l'infini.

Le travail mystique, chacun le dit avec ses mots, est un travail de la dépossession. C'est dans la radicalité, la violence de cet abandon que la tension mystique trouve d'abord à s'exprimer. Chercher l'Un,

⁴Thérèse D'AVILA, *op.cit.*, p.279 -*Vie écrite par elle-même.*

⁵*Ibidem*, p.892 (*Le château de l'âme ou le livre des demeures*).

somme toute, en s'exilant de soi-même et de la solidité des choses. "Je veux qu'il n'y ait plus de Moy en moy", proclamait Bérulle en une formule remarquable⁶ et qui se pare aujourd'hui comme d'un mystérieux accent de modernité ou plutôt, pourrait-on dire, de contre-modernité. Formule contractée d'une réalisation possible de l'être dans le cadre historique de la transcendance: "Qu'il n'y ait plus de moi en moi", donc, pour voir Dieu, pour accomplir au plus intime de soi la célèbre promesse paulinienne: "Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi"⁷. La vie parfaite emprunte nécessairement ce chemin très concret de néantisation de l'âme individuée. C'est d'abord une méthode, une technique d'abandon du moi dont on trouve l'écho chez tous les grands mystiques. Chez Bérulle, où l'on apprend très concrètement comment approfondir "l'expérience journalière de son infirmité & néantise", comment s'engager dans la voie "d'un dépouillement de tout, & renoncement à tout", comment s'abaisser et s'humilier sans relâche pour non seulement s'éloigner de toute séduction mondaine, mais encore pour effectuer cette "démision de son estre" qui prélude à toute transformation. La voie mystique est d'abord une voie de "sustraction"⁸. Le travail intime de l'âme et du corps, sa violente ascèse, est un travail de la négation; et celui de Dieu seul, dans l'espace qui ainsi se donne à Lui, est affirmation: "...c'est à l'âme de se perdre en son néant", écrit encore Bérulle, "& à Dieu seul de la convertir à son tout"⁹. Alors, dira Benoît de Canfield, l'homme dénudé de lui-même, en cet état de "totale annihilation de soi-même" est comme emporté par l'action divine qui se fait jour. "Il ne fait rien activé mais passivé, c'est-à-dire qu'il est plutôt le patient que l'agent"¹⁰. Le mystique plonge en un nouvel abîme, ravi, agi tout entier par un amour qui le dépasse infiniment.

Immédiateté - fût-elle l'aboutissement d'une longue ascèse spirituelle - de la relation à Dieu; simplicité, unité, nudité de l'esprit qui s'abîme à ce contact: ici, l'entendement est subalterne. S'il sert les

⁶Pierre DE BERULLE, *Les oeuvres de l'éminentissime et révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle [...]*, seconde édition, Paris, Sébastien Hure et Frédéric Léonard, 1657, p.127 b - (*Grandeurs de Jésus*).

⁷Ga 2 20.

⁸Pierre DE BERULLE, *op.cit.*, p.429 - *Traité de l'abnégation*.

⁹*Ibidem*, p 444 a.

¹⁰Benoît DE CANFIELD, *La Règle de Perfection - The Rule of Perfection*, édition critique publiée et annotée par Jean Orcibal, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p.49.

commencements, il pourrait vite devenir une entrave, une prison qui, comme celle du corps, retiendrait l'âme en son exil. L'oraison, nécessairement, est une *expérience* de Dieu. Quoi qu'il en soit de ses difficultés, elle est "facile" en ceci qu'elle n'est occupée d'aucune science, mais d'un sentiment seulement, d'un "état", qui se porte aux extrêmes. C'est pourquoi la parole mystique ramène au premier plan, comme son mythe fondateur et toujours réactualisé, la pure figure du simple d'esprit des Évangiles, privilégiant ainsi une mystique affective - la voie de l'amour -, qui appelle le sujet, corps et âme, à l'abandon le plus pur et le plus éperdu en la perfection divine. Les images abondent de cette simplicité. Celle du laboureur, de la pauvre femme - Thérèse, par exemple, dont on s'émerveille sans cesse de la très savante ignorance -, du simple d'esprit, ou, si présente chez François de Sales, du nourrisson "*collé au flanc de sa mère et attaché à son tétin*"¹¹.

La mystique est hantée par la figure originaire du simple, celui-là ou celle-là en qui la vive expérience de Dieu court-circuite tous les chemins traditionnels du savoir. D'un seul regard, d'une seule "vue", le simple mystique accède aux vérités les plus hautes qui restent inaccessibles sous les voiles de la science. L'ignorance dont le simple se fait le messager est centrale. Elle est énergie. L'ignorance mystique - et l'expérience et l'écriture qu'elle rend possibles -, fait sauter les verrous de l'histoire. Elle retourne vers l'amon, aux origines, en renouvelant, d'une manière ou d'une autre, le temps de la Révélation¹². Poursuivant encore son chemin à rebours, elle retrouve enfin quelque chose de l'innocence édenique. Mais elle descend tout l'aval de l'histoire, également, puisqu'elle anticipe, fût-ce de manière fragmentaire, fût-ce dans le bref moment de l'extase ou du ravissement, la vision béatifique promise aux bienheureux. Le "simple" des mystiques est, pour le présent, une figure de l'éternité. Au cœur de l'Histoire, il replie sur lui, en un geste extraordinaire, le temps des origines et le temps de la fin. L'ignorance mystique est un éclat d'éternité dans les ténèbres du devenir. C'est en elle, en sa transparence et en sa nudité, que l'histoire s'évanouit et que le corps sublimé, si présent, si absent, devient le lieu où l'origine et la fin se rencontrent.

¹¹François DE SALES, *Traicté de l'amour de Dieu*, Douay, de l'imprimerie de Marc Wyon, 1621, p. 582.

¹²Dieu parle au mystique, sans que cette Parole ait l'évanescence des paroles mondaines: elle se grave, littéralement, dans l'âme ouverte de l'élu qui devient comme un nouveau Livre à l'usage du présent.

C'est pourquoi la parole mystique est aussi, nécessairement, *poétique*. Parce qu'elle cherche à traduire une indicible expérience, sans doute; mais encore parce qu'elle se voudrait sans médiation - du temps, de la raison, de la science - comme le Verbe qui la travaille et qu'elle emprunte pour cela à la langue sacrée des textes originaires; mais encore parce qu'elle parle d'un état où toute parole sera dépassée, abolie, puisque toute parole subsiste malgré tout en tant qu'elle est médiatrice; c'est une parole qui se nie en même temps qu'elle s'affirme, qui se nie pour ouvrir l'âme à la promesse du silence, c'est-à-dire à l'irreprésentable promesse d'un regard libéré de toute médiation et d'un corps entièrement libéré de son poids.

L'expérience mystique est anticipative d'un état qui abolit les conditions temporelles de l'expérience. Elle est transgressive. Dans le contexte historique qui nous occupe - celui de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle européen - elle reproduit toutes les caractéristiques, sans doute universelles, de la transgression initiatique. Il s'agit de voir ou d'entrevoir ce qui ne peut pas être vu. Aux valeurs de l'expérience, de la dépossession (figure jumelle de la possession par l'Autre), de la parole transfigurée, de l'éclatement du savoir et du temps, du brouillage des frontières entre la vie et la mort, s'ajoutent celles de l'épreuve et du secret. Une épreuve: le chemin du mystique est balisé par la souffrance, le doute, la peur, l'arrachement, la folie, la mort. Le désir de "mourir et de voir" qui embrase la vie de Thérèse la confronte aux plus douloureuses, aux plus terrifiantes expériences. On en trouve l'écho presque à chaque page de son autobiographie. Le chemin de perfection se gagne de haute lutte, c'est un chemin héroïque où les plus terribles agonies ouvrent à des joies d'ineffable intensité. Écoutons simplement, pour s'en convaincre, le récit de l'une de ses visions: *"Je voyais l'ange qui tenait à la main un long dard en or, dont l'extrémité en fer portait, je crois, un peu de feu. Il me semblait qu'il le plongeait parfois au travers de mon cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. En le retirant, on aurait dit que ce fer les emportait avec lui et me laissait tout entière embrasée d'un immense amour de Dieu. La douleur était si vive qu'elle me faisait pousser ces gémissements dont j'ai parlé. Mais la suavité causée par ce tourment incomparable est si excessive que l'âme ne peut en désirer la fin"*¹³.

¹³*Ibidem*, p.309.

Une épreuve, donc. Le mystique plonge tête baissée dans la nuit, il renonce au jour pour renaître à la Lumière. On retrouve ici, évidemment, toutes les métaphores structurantes qui donnent le cheminement mystique, partant des ténèbres du corps et de l'âme, comme illumination initiatique. Mais qui veut n'affronte pas ainsi cette lumière transformante de Dieu, qui veut n'est pas en mesure de faire face au désir de voir. C'est un "combat terrible"¹⁴, dit Thérèse qui est très régulièrement confrontée à l'expérience du ravissement, douloureux et magnifique arrachement à soi qui anticipe, dans une espèce de craquement du corps et de l'âme, le passage à la vie éternelle : alors, "il semble que l'on endure toutes les douleurs de la mort, et cependant cette souffrance est accompagnée d'une joie si délicieuse que je ne sais à quoi la comparer. C'est un martyre de douleurs et de délices tout à la fois [...]. Tout mon désir alors est de mourir"¹⁵. Mais Thérèse sait que son destin, quoi qu'il en soit de la violence de son désir, n'est pas d'abrégé sa vie terrestre pour entrer dans la plénitude de cette vision. L'héroïsme de Thérèse est de ne pas mourir et d'assumer pleinement la dimension prophétique qui donne sens aux visions dont elle est favorisée. Elle passe de plus en plus souvent de l'autre côté du miroir, mais c'est chaque fois pour en revenir et pour communiquer au monde l'énergie et une part des secrets dont elle est désormais détentrice. Le voile du temps pour elle se soulève et les grâces se multiplient.

Les exemples de ces ravissements paradisiaques sont très nombreux, se diversifient en un catalogue de visions et de sensations qui accompagnent les progrès spirituels de la sainte. Visions sans vue, bien évidemment, sinon intérieure ou imaginaire ou purement intellectuelle, visions sans vue, puisqu'il s'agit d'un au-delà de la vision, et qui constituent dans la structure narrative des œuvres de Thérèse comme une mosaïque de l'indicible. Tout un vocabulaire, toute une rhétorique se déploient qui sont en mesure de rendre compte à la fois de l'extrême netteté de ces visions et de leur irréprésentabilité dans les termes de la vie humaine. La chair et l'âme ravies de Thérèse, soulevées de terre par une force impossible à contrer, sont tout entières absorbées en l'état de la vision à laquelle elle est menée.

Lui reste alors, de retour en son exil, à chercher à traduire par les mots ce qui échappe à toute parole. Ce n'est jamais sans peine! répète constamment la sainte, "car on se trouve comme anéanti, tellement on

¹⁴Thérèse D'AVILA, *op.cit.*, p.195 -*Vie écrite par elle-même.*

¹⁵*Ibidem*, p.200-201.

se reconnaît impuissant à en parler¹⁶. Comment dire l'indicible ? Comment rendre compte des merveilles qu'il lui a été donné de voir ? "Je voudrais donner une légère idée de la plus petite de ces faveurs; or, en examinant comment je le pourrais faire, je trouve que c'est impossible [...]. Voilà pourquoi il est mieux de n'en rien dire de plus"¹⁷. Mais la plume finit par trouver son chemin, si bien, dans le cas de Thérèse d'Avila, qu'elle écrit sans le savoir une des premières grandes œuvres de la littérature moderne. Il faudrait longuement s'attarder sur ses descriptions. Retenons surtout les évocations de la lumière ineffable dont chacune des visions est nimbée. Lumière surnaturelle en laquelle se résumant la majesté et la toute-puissance de Dieu. Lumière déiforme, unimaginable, insoutenable pour le regard humain et dont l'âme si hautement favorisée garde le simple et ineffaçable souvenir pour en révéler au monde la promesse. Aucune science ne pourrait décrire cette lumière qui contient et transcende infiniment toutes les sciences. Thérèse voit et ne voit pas le visage du Sauveur, ses yeux, ses bras, ses mains qu'elle voudrait saisir du regard mais en lesquels aussitôt elle s'abîme avant d'être rejetée sur la grève et que cesse sa vision.

Lumière, soleil, diamant, cristal, eau pure et rayonnante, éclat sublime - chacune des visions emprunte aux mêmes ressources descriptives. Thérèse semble comme aspirée par la muette complétude de la Lumière. Parvenue aux portes de la septième demeure du château intérieur, au sommet de la vie spirituelle, alors que la douleur de la séparation est d'autant plus vive que le mariage est tout près d'être consommé, Thérèse est plus que jamais "embrasée de la soif de voir Dieu"¹⁸, et son corps tourmenté par une douleur impossible à décrire. Alors, Dieu prend pitié des souffrances de la sainte et l'introduit au plus haut degré de l'accomplissement spirituel. C'est la gloire du ciel qu'il manifeste ainsi et que l'âme alors est "devenue une seule chose" avec lui, ainsi que "deux cierges de cire qui sont si bien unis que leur lumière n'en est plus qu'une"¹⁹. Dès ici-bas, préfiguration du mariage et de la fusion à venir, Dieu, comme un soleil, rayonne au centre de l'âme et l'habite entièrement, c'est-à-dire qu'il la transforme et la rend semblable à lui, réalisant déjà en son intimité ce qui sera très bientôt sa véritable condition dans le ciel.

¹⁶Ibidem, p.288.

¹⁷Ibidem, p.426.

¹⁸Ibidem, p.1021 - *Le livre des demeures*.

¹⁹Ibidem, P.1036.

Les thèmes mystiques - les voies de l'oraison -, ne sont pas différents des thèmes de la théologie ou de la pastorale. Il est question de voir Dieu ou de ne pas le voir. Il est question de Dieu, des hommes et du monde. Mais la manière dont ces thèmes sont traités est autre, fondamentalement. J'ai indiqué les termes principaux de cette différence, qui donnent à l'*expérience* mystique et à sa relation une valeur extraordinaire et sa puissance à la fois de subversion et d'intégration. Dans l'instant du ravissement qui la laisse à demi-morte, Thérèse, sans plus aucune médiation, est voyante, ou tout au moins entrevoyante, des choses de Dieu. Son tourment, comme celui de tous les mystiques, est de ne pas pouvoir subsister en cette vision, d'être au bord de mourir, au bord de tout connaître de l'union et d'avoir pourtant à y renoncer. Dieu à la fois se montre et se dérobe, détermine dans le cœur du mystique cette tension horrible et suave que l'on trouve encore résumée dans ces deux vers, merveilleusement synthétiques, du *Cantique spirituel* de Jean de la Croix: "*Découvre-moi ta présence/Que la vision de ta beauté me tue !*"

Que la vision de ta beauté me tue! La rage mystique est de percer le voile des apparences, le voile du temps et celui du corps. Que Dieu se dévoile, et qu'ainsi, regardant Dieu et Dieu le regardant, le mystique meure au monde et se fonde en sa lumière. La sémantique du regard, si lointainement ancrée, est toujours disponible pour révéler l'indicible. Mourir, donc, ou réclamer la mort puisqu'il n'est pas possible à l'homme de soutenir le regard de Dieu; mourir pour revivre en la gloire éternelle. Métaphores, dira-t-on; mais c'est le langage même de la poésie, de l'inspiration, de l'anagogie. Et, dans le texte mystique, la métaphore constamment se dépasse. Le corps, ici, à chaque instant est en jeu, que l'expérience mystique investit entièrement. On ne peut que décrire l'état de ses souffrances et de ses jubilations, le parcours d'une déprise douloureuse, d'un déchirement, d'une perte qui conduit à une forme nouvelle et combien supérieure d'appropriation. Entre le corps et l'âme du mystique, jeux complexes d'ombres et de lumières, le regard toujours fait lien, il sert de fil conducteur. Œil du corps et œil de l'âme bien sûr, regard naturel et regard surnaturel: il ne faut évidemment pas les confondre. Mais il ne faudrait pas non plus trop artificiellement les dissocier puisque l'expérience et sa traduction dans les mots les donnent toujours en miroir l'un de l'autre. Le regard qui distingue dans le monde et celui

qui unit en pays d'utopie, comme le corps isolé, pour son malheur séparé, qui craque et se désagrège pour enfin se fondre dans la lumière unifiante de la vie éternelle. Le regard qui sépare et le regard qui unit: n'est-ce pas là, aux sources profondes de ce que regarder veut dire et révélée par l'excès même de l'expérience mystique, la tension fondatrice et irréductible du corps-sujet projeté malgré lui dans le monde, pour le meilleur et pour le pire ?

Table des matières

I	Préface, Maurice Simons	9
II	En Corps des Ecrits	15
	Jean-Pierre Lebrun : <i>Ecrire comme symptôme</i>	17
	Carl Havelange : <i>Voir ? Ecrire ? Mystique baroque et expérience de soi</i>	27
	Daniel Desmedt : <i>La photographie à corps perdu</i>	39
	Philippe Ernotte : <i>Le corps légendaire. L'institution du corps dans les formations discursives. Son remodelage dans l'atelier d'écriture</i>	57
III	Cliniques et autres délires	75
	Marie-Thérèse Sutterman : <i>Ecriture de l'Epilepsie ? A propos de Dostoïevski et de Flaubert</i>	77
	Antonio Francisco Mendes Pedro : <i>Identité et Poésie. A propos de l'œuvre de Fernando Pessoa</i>	93
	Roger Gentis : <i>Entre corps et culture : Ecrire, Parler. De la pratique des packs</i>	107
	Jacqueline Harpman : <i>Le dehors et le dedans, Claustрум et Contenant</i>	117

	Alexis Nouss : <i>Le corps (du) Sida et le récit (du) Fantôme</i>	125
IV	Varia et Variations	151
	Lucien Hounkpatin : <i>Traces et Inscription</i>	153
	Nicole Malinconi : <i>Hôpital Silence</i>	157
	Vanni Della Giustina : <i>Fragment de roche</i>	161
	Maurice Simons : <i>Sans titre</i>	165
	Claude Jamart : <i>N'écrire</i>	167
V	Journal Mural	169